

Francesco Paolo Terlizzi

Regalità, sacerdozio e crismomimesi: l'Anonimo Normanno

[A stampa in “*C'era una volta un re...*”. *Aspetti e momenti della regalità*, a cura di G. Isabella, Bologna 2005 (Dpm quaderni - Dottorato 3), pp. 97-113 © dell'autore – Distribuito in formato digitale da “Reti Medievali”]

FRANCESCO PAOLO TERLIZZI

Regalità, sacerdozio e cristomimesi: l'Anonimo Normanno

In seno al complesso universo di discorso che l'Anonimo Normanno sviluppa, alla ricerca di solidi sostegni alla fondazione di un pensiero antiprimaziale e antiromano, occupa uno spazio a sé stante – ma non per questo chiuso e limitato – il celebre trattato J24,¹ in passato noto come *De consecratione pontificum et regum*, che tanto spazio ha occupato nella storia delle teorie politiche al punto da occultare del tutto l'importanza degli altri scritti dell'Anonimo. Non solo. È nostra convinzione che il grande momento accordato a tale scritto – anche a cagione delle venture o meglio sventure editoriali del manoscritto CCC 415, che hanno impedito fino all'edizione di Pellens uno studio “sinottico” di tali scritti, nel loro complesso e nel loro ordine – abbia condotto a equivoci e vizi di prospettiva perduranti ancora oggi, e che possiamo riassumere in questo modo: l'esaltazione della figura regia e del suo ruolo in seno alla Chiesa diveniva manifestazione sufficiente e necessaria delle posizioni “antigregoriane” dell'Autore, con un automatismo che non lasciava spazio a quell'autocoscienza da parte del-

¹ Si fa riferimento al criterio di identificazione dei trattati osservato nell'edizione critica del Pellens, che a sua volta si rifà alla scansione classica fornita da M. R. JAMES, *A descriptive catalogue of the Manuscripts of Corpus Christi College Cambridge*, I-II, Cambridge 1912, e che fa pertanto premettere al numero del trattato la sigla “J”: cfr. K. PELLENS, *Die Texte des Normannischen Anonymus*, Wiesbaden 1966, p. xli. Citando i singoli trattati con la loro sigla di identificazione, indicheremo le pagine della edizione di PELLENS, *Die Texte* cit. Il titolo *De consecratione pontificum et regum* è un'aggiunta del XVI secolo, probabilmente dello stesso arcivescovo Matthew Parker, la cui collezione di manoscritti confluisce poi nel patrimonio della biblioteca di Cambridge: cfr. G. H. WILLIAMS, *The Norman Anonymous of 1100 A.D.. Toward the identification and evaluation of the so-called Anonymous of York*, Cambridge (Mass.) 1951, pp. 24-26, e PELLENS, *Die texte* cit., p. xxv. Lo stesso trattato figura come testo IV dei *Tractatus Eboracenses*, ed. H. BÖHMER, MGH Libelli de lite imperatorum et pontificum romanorum, III, Hannover 1897, pp. 642-87.

l'episcopato avverso al primato del pontefice romano, che invece si è vista emergere con veemenza – e senza bisogno della figura del re, anzi, in sua totale assenza – dalla lettura degli altri trattati.² Insomma,

² Manca qui, naturalmente, lo spazio per un esaustivo inquadramento dei numerosi problemi testuali ed esegetici che i trattati dell'Anonimo Normanno hanno riservato ai loro studiosi per oltre un secolo, a partire dalla prima pubblicazione di alcuni brevi *excerpta* da parte di Böhmer, nel 1897, col titolo di *Tractatus Eboracenses*, nel terzo volume dei *Libelli de Lite*; per il tentativo di un approfondimento (e, si spera, scioglimento) dei principali nodi testuali degli opuscoli dell'Anonimo Normanno, ci permettiamo di fare riferimento alla nostra tesi di dottorato, da cui queste pagine provengono quasi integralmente: cfr. F. P. TERLIZZI, *I trattati dell'Anonimo Normanno: ricerche di ecclesiologia*, Tesi di Dottorato in Storia Medievale, Università degli Studi di Bologna 2004. Basti per ora accennare al fatto che la pubblicazione parziale e del tutto decontestualizzata di quei brani del manoscritto – li si potrebbe meglio definire “tranci sanguinanti”, con cruda ma efficace metafora cara all'esegesi wagneriana – fu all'origine di gran parte delle successive interpretazioni e sovrainterpretazioni. La scelta di Böhmer ricadde infatti su sei trattati dotati di una certa quale *apparente* coerenza dottrinale, uno dei quali in particolare, per estensione e portata di idee, era destinato a figurare chiaramente come il trattato principe della serie: alludiamo al *De consecratione pontificum et regum*, che qui si prende in esame. Ogni successiva lettura di questi opuscoli di teologia politica, compresa in primo luogo la memorabile lezione di Kantorowicz ne *I due corpi del re* [cfr. n. 3], è stata debitrice di una falsata impostazione editoriale di partenza, cui non ha offerto sostanziali rimedi la successiva pubblicazione di stralci mancanti e neppure la tanto auspicata – e tardiva – edizione critica del manoscritto, operata dal Pellens nel 1966: per oltre un secolo, la storia dell'Anonimo Normanno è stata la storia del fascino che ha esercitato sulla storiografia un *unico* trattato, da cui pareva ricavarsi l'espressione di un *royalism* appassionato e intransigente, espressione di un'autentica frattura tra *Regnum* e *Sacerdotium*, che una certa storiografia non esitò a definire antesignana diretta di Wycliff, della riforma luterana, dell'Anglicanesimo: cfr. su tutti A. DEMPFF, *Sacrum Imperium. La filosofia della storia e dello stato nel Medioevo e nella rinascenza politica*, trad. italiana Messina – Milano 1933, pp. 144 e sgg. Senza spingerci tanto lontano nel tempo e negli eccessi, si può rilevare ancora oggi la permanenza di una viscosità d'interpretazione che potremmo ascrivere al Kantorowicz, come dimostra il recente libro di J. MIETHKE, *Le teorie politiche nel Medioevo*, trad. italiana Genova 2001 (ma I ed. Bonn 1991), pp. 54-58, che di fatto relega il pensiero dell'Anonimo Normanno al solo “nucleo” costituito dal *De consecratione regum et pontificum*. Il J24, tuttavia, non è che uno dei 31 trattati e frammenti contenuti nel MS 415 del Corpus Christi College di Cambridge, e una lettura approfondita e organica dei trattati nel loro contesto sconfessa la radicata persuasione che fa dell'elemento regale il perno della *christianitas* e del pensiero politico del nostro, a favore di una diversa destinazione che percorre come un ipertesto tutti i trattati: la difesa delle libertà e delle autonomie vescovili contro l'irresistibile avanzata del primato che i pontefici romani avocano a sé a partire dal

al valore di prospezione ecclesiologica che noi vogliamo attribuire a questo trattato si è spesso sostituito un dominio esclusivo o quantomeno pervasivo di sé, a nostro avviso difficilmente avallabile di fronte allo specchio costituito dagli altri opuscoli. Riteniamo allora interessante tornare all'analisi di questo testo, e in secondo luogo sottoporlo al filtro del confronto con alcuni degli elementi emersi nell'analisi di altri trattati dell'Anonimo.

Gli esordi del trattato J24b³ lasciano in effetti pochi dubbi sui motivi che portarono Kantorowicz a definire cristocentrica la concezione di regalità dell'Anonimo, e la storiografia classica a rilevare una preminenza della figura regale su quella sacerdotale.

L'Anonimo Normanno presenta il Cristo, secondo il dettato scritturale, come re e come sacerdote, ma in base a una serrata concatenazione di argomenti scelti dalla tradizione, guida il lettore all'intelligenza di come sia l'aspetto regale ad essere eminente: la Chiesa, in quanto sposa di Cristo, è senza dubbio regina secondo il Salmo 44, 10, non già sacerdotessa; lo stesso Cristo è prefigurato dalle Scritture profetiche come re (Is 62, 11; Zc 9, 9; Ger 23, 5), non come sacerdote; e la statura del sacerdozio di Cristo è associata all'ordine di Melchisedech, e cioè a quello di "re di giustizia", non all'ordine levitico.⁴ Tutti elementi, questi, che secondo l'Anonimo Normanno conducono senza riserve alla definizione della superiorità dell'ufficio regale rispetto a quello sacerdotale, quantomeno nella figura di Cristo. Il passo successivo porta, ovviamente, alla ricerca di riverberi di questo "ordinamen-

sec. XI. Le diverse posizioni particolari che l'Anonimo Normanno sposa nel corso delle sue articolate e apparentemente disomogenee trattazioni, non sarebbero quindi che diverse declinazioni, di ordine squisitamente euristico e quindi fenomenico, di una tesi di fondo che non viene mai a cadere: l'immunità dei vescovi dai poteri di controllo romani. Lo stesso J24 è in tutto compartecipe, come speriamo di dimostrare, di questo *milieu*.

³ Definiamo in questo modo la variante del trattato presente nei fogli 204-235 del MS, che differisce dalla prima redazione (MS 143-204) per l'aggiunta di una breve introduzione (ff. 204-209) e l'esclusione di tutti i documenti allegati all'altra versione. La prima edizione del J24 all'interno della serie dei *Tractatus Eboracenses*, fu ottenuta dal Böhmer fondendo le due varianti in una sola, e fu questa la versione che il Kantorowicz poté esaminare: cfr. E. H. KANTOROWICZ, *I due corpi del re. L'idea di regalità nella teologia politica medievale*, trad. italiana Torino 1989, p. 39, n. 1; cfr. anche PELLENS, *Die Texte* cit., p. 129, n. 1 e 2.

⁴ Cfr. J24b, pp. 196-198.

to” nel secolo: ma anche in tale contesto l’analisi dell’Anonimo non conosce significative divergenze, almeno all’apparenza. Cristo si riflette e si manifesta infatti nei re e nei sacerdoti, essendo evidentemente essi *christi*, e cioè unti, e così il gioco della sovrapposizione semantica si sposa alla sostanza da dimostrare: re e sacerdoti divengono essi stessi Cristo, sue raffigurazioni in tutto e per tutto, e quindi anche divini. La loro elezione nel secolo manifesta la presenza di Cristo in loro, anche se solo *per gratiam*, essendo ancora e comunque uomini, laddove Cristo fu divino anche *per naturam*. Fu proprio questa proposizione di duplicità delle nature del re, umana per natura e divina per ufficio, ad attrarre l’attenzione del Kantorowicz, e a giustificare le successive deduzioni.

Lo stesso Anonimo pare insistere a più riprese sulla preminenza dell’aspetto regale, mettendo in luce nella sua trattazione come i re veterotestamentari ebbero dominio sui sacerdoti e quindi sulla *ecclesia*: questo è il caso di Davide, il sovrano biblico per eccellenza, sul cui trono Cristo era destinato a sedere; e il caso di Salomone, che edificò il grande tempio, e che ricoprì pure prerogative sacerdotali; ma è soprattutto il caso di Mosè, che fu *dux* del suo popolo, se non propriamente *rex* – non è forse la stessa cosa? sembra volere sottintendere l’Anonimo⁵ – e che si può considerare il fondatore per antonomasia

⁵ Come già lo Williams, il Pellens attribuisce a *dux* un valore di spia della condizione di Duca di Normandia dei re anglonormanni; ma se pure è vero che la disputa tra Enrico I e Anselmo di Canterbury (e Pasquale II, di conseguenza) verté su quegli “usi” dei duchi normanni in materia ecclesiastica di cui parla Eadmer, che i re inglesi avvocavano a sé, siamo persuasi che qui la trattazione verta su tutt’altro piano, riguardando la condizione di superiorità di *ogni* re in quanto unto. Mosè poté esercitare i suoi poteri di controllo sulla “Chiesa” in quanto *capo* consacrato (in questo caso direttamente da Dio, dato che Mosè non ricevette unzione sacramentale: ma che differenza c’è tra unzione ed elezione diretta da parte di Dio?), e quindi simile alla condizione di re cristomimetico: se davvero queste parole potevano essere dirette a un re normanno, riteniamo che non vi fosse alcuna necessità di richiamare alla memoria di Enrico I la sua condizione di vassallo del re di Francia, per giustificare una prerogativa che già gli proveniva – secondo la logica di questo testo, naturalmente! – dall’unzione regia, e quindi dal trono inglese. Crediamo, in sostanza, che questa deduzione di Pellens sia una più che chiara spia di quell’atteggiamento di esasperata ricerca di una collocazione geografica e temporale per quest’opera che nel passato ha focalizzato l’attenzione degli storici, a discapito delle altre possibili letture del testo. Cfr. PELLENS, *Die Texte* cit., p. 133, n. 2; per la questione degli “ancestral customs”, cfr. EADMERI *Historia*

del sacerdozio, quando unse Aronne e i suoi figli secondo le disposizioni divine facendone i primi sacerdoti della storia.⁶ La preminenza dell'ufficio regio rispetto a quello sacerdotale che sembra emergere da questi esempi trova pieno riscontro ed esplicitazione nella teoria poi proposta dall'Anonimo: il re è antitipo, per dirla con Kantorowicz, del Cristo re, e quindi del Cristo divino, re in eterno, signore del creato, mentre il sacerdote prefigura il Cristo terreno, umano, che sacrificò se stesso in un sacrificio visibile, per aprire ai cristiani l'accesso al regno celeste.⁷ Non manca un continuo ricorso a questo tipo di logica: l'Anonimo insiste sul fatto che Cristo è predestinato dai profeti al soglio di Davide, non a quello di Aronne,⁸ o che sempre si definisca il Paradiso "regno celeste", non "sacerdozio celeste".⁹ Crediamo che dagli esempi proposti risulti già abbastanza palese il ruolo apicale che la regalità ricopre in seno alla cristianità, nella concezione dell'Anonimo.

Eppure non ci troviamo di fronte alla costruzione monolitica e monocorde in direzione della preminenza assoluta del *Regnum* sul *Sacer-*

Novorum in Anglia, ed. M. RULE, *Rerum Britannicarum Medii Aevi Scriptores* 81 (Rolls Series), Millwood 1965, pp. 9-10; F. BARLOW, *Feudal Kingdom of England*, pp. 122 e sgg. Allo stesso modo non ci sembrano convincenti nè sufficienti gli argomenti che lo Williams definisce «evidences», per fare collimare la sua ipotesi di attribuzione dei testi a Guglielmo di Rouen; tanto più che l'exasperato esercizio della logica da parte di Williams porta ad un assunto di "superiorità istituzionale" e di santità *ex opere* del re anche in assenza di unzione sacramentale (Mosè non poteva ovviamente essere unto), il che è un palese assurdo, dato che è lo stesso Anonimo a richiamare l'attenzione sul fatto che re e vescovi siano legittimi in forza dell'unzione sacramentale, e l'unico caso di tirannide quotato dalla Bibbia è chiaramente riferito a un re veterotestamentario non unto: cfr. WILLIAMS, *The Norman Anonymous* cit., pp. 52-55, 196-198. E, sulla base della stessa logica di Williams, sarebbero tecnicamente solo i *duces* non unti, sull'esempio di Mosè, non già i re non unti (e quindi illegittimi), come ritiene lo Williams, a potere esercitare una qualche forma di superiorità sulla Chiesa, dato che il passo del J24 recita con chiarezza: «Sed de Moyse quid dicemus, qui non fuit rex unctione sacratus, non fuit sacerdos, sed dux tantum populi fuit?» (J24, p. 133). E riscontriamo allora come il filtro di un pregiudizio (in senso etimologico) troppo radicato finisca a volte per costituire un nodo troppo spesso anche per il rasoio di Occam.

⁶ Cfr. J24, pp. 132-33.

⁷ *Ibidem*, p. 132-34.

⁸ *Ibidem*, p. 132.

⁹ *Ibidem*, p. 134.

dotium che si potrebbe ricavare dalla lettura esclusiva dei passi, pure fondamentali, che abbiamo ricordato.

Da un lato è certamente manifesto come l'anonimo autore intenda fornire sostegno a una regalità che abbia una significativa influenza sugli affari ecclesiastici, nella fattispecie la facoltà di investire i vescovi. Facoltà, si badi bene, che muove su un doppio binario così come duplice risulta essere la persona del re: al re-uomo spetta infatti l'attribuzione al vescovo dei benefici terreni e del potere di reggere le anime sulla terra, come dominio terreno:

«Estimo, quia neque ordinem, neque ius sacerdotii confert [*scil.:* rex] illi, sed quod sui iuris est et regni terrenarum, videlicet rerum dominationem et tutelam ecclesiae, et potestatem regendi populum Dei, qui est templum vivi et ecclesia sancta, sponsa Christi, Domini nostri».¹⁰

Il re attua in sostanza una delega dei propri poteri di tutela della Chiesa, e cioè di tutta la cristianità che appartiene alle schiere della luce.¹¹ Ma questo cosa fa del vescovo, se non un "vassallo" del re, re a sua volta per delega? È infatti quello che consente all'Anonimo di parlare di sacerdozio regale, e cioè un sacerdozio che muova da incarico regio, *regis habens et potestatem et officium*.¹² Non si tratta di una semplice banalizzazione in senso terreno, di una riduzione dei poteri sacerdotali a meri incarichi amministrativi di beni del secolo e di tutela nel secolo di anime a lui commesse: mentre infatti il re-uomo affida al vescovo le sue prerogative carnali, quelle spirituali sono conferite da Dio, che opera attraverso il suo "cristo", il suo unto, il suo eletto.¹³ Comincia allora ad assumere una luce ben più chiara lo stato di elezione che abbiamo precedentemente rilevato come unica reale forma di accesso alla carica di vescovo.¹⁴ E nel frattempo il re diviene vicario di Dio,¹⁵ e qualcosa sempre più simile ad un vescovo.

¹⁰ J24, p. 135.

¹¹ Si vedano per questo argomento le nostre osservazioni in merito ai "Figli di Cristo e Figli di Belial" in TERLIZZI, *I trattati dell'Anonimo Normanno* cit., pp. 53-67.

¹² *Ibidem*, p. 136.

¹³ Cfr. J24, p. 135.

¹⁴ Cfr. ancora TERLIZZI, *I trattati dell'Anonimo Normanno* cit., pp. 67-78.

¹⁵ *Ibidem*, p. 135.

E allora a fianco di questa concezione carismatica del potere regale, e proprio in virtù di essa, è possibile rilevare un secondo percorso di analisi che l'autore sviluppa, meno evidente e non privo di contraddizioni rispetto a quello che asserisce la preminenza del re, ma destinato a confluire in esso e formarne uno solo: giacché il suo completamento sta proprio nella vicendevole attribuzione di prerogative che intercorre tra re e vescovi. Come infatti Dio, attraverso il re, crea i vescovi, così pure Egli interviene nella creazione dei re per mano dei vescovi.¹⁶

Il trattato J24 non conosce limiti all'azione del re, né alla sua legittimazione: in curiosa e apparente contrapposizione con le teorie relative alla santità del vescovo, la *sanctitas* del re risulta esclusivamente procedurale, mai *ex opere*, come invece riteneva lo Williams. Buon esempio di re tiranno è, secondo l'Anonimo Normanno, Ozia, il re biblico che fu colpito dalla lebbra, e cioè dalla punizione divina, per avere usurpato le prerogative dei sacerdoti (2 Cr 26). Ma la sua colpa non sta nell'essersi intromesso negli affari a lui non pertinenti: non abbiamo forse visto che il re assomiglia molto a un vescovo? E infatti l'Anonimo, con la consueta manipolazione del testo fino all'estremo e con estremo ricorso alla logica, sostiene che infine la sua colpa sia da imputare all'illiceità del suo potere *a priori*, poiché

«nec de eo legitur quod oleo sancto fuerit consecratus».¹⁷

Egli manca dell'unzione sacramentale, artefice di santità e unica porta d'accesso – e anche unico ostacolo – alla detenzione dei carismi regali.

Esempio unico, ma teoria ampiamente supportata dal testo dell'Anonimo: non si può accedere agli uffici santi se non santi, e la santificazione avviene per benedizione e consacrazione.¹⁸ Ma scopriamo che a questo ordine di santificazione afferiscono tanto i re quanto i vescovi, e che, anzi, entrambi vi accedono nello stesso modo, dato che unzione e benedizioni sono del tutto simili:

¹⁶ *Ibidem*, p. 132.

¹⁷ J24, p. 133.

¹⁸ Cfr. J24, p. 137.

«Nam eodem sancto Spiritu sanctificantur, eodem sancto chrismate et oleo sanctificantur, eodem sancti verbi Dei misterio et virtute sanctificantur».¹⁹

Assistiamo cioè alla lenta convergenza del piano regale verso quello sacerdotale, ma anche e soprattutto *viceversa*. Per giustificare la presenza di prerogative sacerdotali nell'ufficio regale, l'Anonimo introduce un raffronto tra i riti di incoronazione regia e di ordinazione sacerdotale, raffronto che culmina con l'inserimento di testi procedurali relativi alla consacrazione del vescovo e all'incoronazione del re. Ma la posizione di assoluta preminenza che la figura regia ci sembrava avere assunto nel corso della precedente trattazione sembra nuovamente messa in discussione da *continue* affermazioni come la seguente:

«unde et regis potestas et ordinatio episcoporum potestate et ordinatione sublimior esse cernitur, et si non sublimior, non tamen esse videtur inferior».²⁰

Segno, questo, di una di certo non assodata eminenza della figura regale, e della totale incertezza circa il risultato ottenuto, anche a fronte delle numerose prove addotte e ragionamenti costruiti: l'Anonimo pare insomma *proporci* un modello, più che *asserirlo* nei suoi inattaccabili lineamenti. Tutta la trattazione è costruita a balzi irregolari, continui passi indietro e sovrapposizioni di intenti, alternando tesi che sostengono l'insita superiorità dell'ufficio regio all'ammissione di totale omologia tra re e vescovi, in maniera impossibile da riproporre se non riproducendo il testo nella sua interezza.

In ogni caso, nelle sue linee essenziali, l'analisi delle due consacrazioni messe a paragone conduce l'Anonimo al riconoscimento di un evidente parallelismo di prerogative: la consegna della verga è analoga a quella dello scettro, così come entrambi i candidati ricevono l'anello, e le benedizioni che accompagnano il conferimento dei simboli del potere risultano omologate nella sostanza. I piani argomentativi vanno lentamente a sovrapporsi e a sostituirsi, fino all'importante inserimento di un passo che già abbiamo

¹⁹ J24, p. 140.

²⁰ *Ibidem*, p. 142.

incontrato a proposito dell'elevazione di un *electus* al soglio episcopale.²¹

Nell'*ordo coronationis* posposto in coda all'opera – ma commentato dall'Anonimo direttamente nel testo²² – l'orazione che accompagna la consegna del secondo scettro al re recita queste parole:

«Accipe virgam, virgam virtutis [...] et aperiat tibi hostium Iesus Christus, Dominus noster, qui de se ipso ait: Ego sum ostium, per me si quis introierit salvabitur. Et ipse, qui est clavis David et sceptrum domus Israel, qui aperit et nemo claudit, claudit et nemo aperit, sit tibi adiutor [...]».²³

La cruciale nozione dal Vangelo di Giovanni viene dall'autore usata in due modi distinti a proposito della regalità, eppure tendenti allo stesso obiettivo. Da un lato il re, essendo *per potestatem christus*,²⁴ diviene effettivamente Cristo, e cioè la fatidica porta attraverso cui si accede all'ovile: egli può quindi a buon diritto fare accedere i vescovi all'ovile di Cristo, facendo di loro dei pastori. Ma nel commento diretto all'orazione sopra riportata, l'Anonimo inferisce un non esplicito corollario dall'atto con cui Cristo si costituisce porta per il nuovo sovrano: giacché il re, passando attraverso Cristo, entrerà nell'ovile, divenendo a sua volta pastore:

²¹ Cfr. TERLIZZI, *I trattati dell'Anonimo Normanno* cit., pp. 71 e sgg.

²² Fu lo Schramm a identificare per la prima volta l'*ordo coronationis* contenuto nel CCC 415: si tratta dell'*ordo* di re Edgar, prodotto in Inghilterra nel tardo X secolo (ma un manoscritto di tale ordine è contenuto nel Benedizionale di Roberto, a Rouen), ed ha costituito la base per le incoronazioni dei re anglonormanni. Cfr. P. E. SCHRAMM, *Ordines-Studien III: Die Krönung in England*, «Archiv für Urkundenforschung» XV (1938), pp. 313-325; P. L. WALD, *The coronation ceremony in Medieval England*, «Speculum» XIV (1939), pp. 160-178; WILLIAMS, *The Norman Anonymous* cit., pp. 36-46; N. F. CANTOR, *Church, Kingship and Lay Investiture in England 1089-1135*, Princeton (NJ) 1958, pp. 185-189; G. BARNETT, *Coronation and propaganda: implications of the Norman claim to the throne of England in 1066*, «Transactions of the Royal Historical Society» XXXVI (1986), pp. 91-116; J.L. NELSON, *Politics and ritual in early medieval Europe*, London 1986, in particolare le pp. 309-401, relative al caso inglese. Per le edizioni, cfr. J. WICKHAM LEGG, *Three Coronation Orders*, Henry Bradshaw Society, XIX, London 1900, pp. 54-64 e 162-173; H. G. RICHARDSON, *The coronation in Medieval England. The Evolution of the Office and the Oath*, «Traditio. Studies in ancient and medieval history, thought and religion» XVI (1960), pp. 111-202.

²³ J24, pp. 170-71.

²⁴ *Ibidem*, p. 145.

«Si ergo rex per hostium intrat, pastor est ovium».²⁵

Il re quindi è porta di pastori e pastore ad un tempo: egli è dunque vescovo, e santo, e non necessita pertanto di ulteriori legittimazioni nell'esercizio dei suoi poteri di controllo e tutela della Chiesa.²⁶

Ma dobbiamo ancora soffermarci su dettagli non irrilevanti. Anche la seconda parte della benedizione che abbiamo introdotto contiene motivi fondanti: l'attributo cristologico di essere "chiave del regno di Davide", proveniente da Isaia 22, 22, chiaro attributo di regalità, viene dall'Autore immediatamente omologato alle chiavi che simboleggiano il potere di sciogliere e legare, con lo stesso processo logico che abbiamo già incontrato. Il potere di aprire e chiudere le porte degli inferi è quindi un attributo regale, poiché è proprio di Cristo re, conferito nella benedizione del re: il fatto quindi che i vescovi dispongano di un simile carattere ne indica la chiara origine regale, anzi, manifesta in quale misura gli stessi vescovi siano re:²⁷ *et haec quidem gratia communis est regum et sacerdotum, in quantum et ipsi reges sunt*.²⁸ E così l'Anonimo prepara il terreno alla sorprendente, ma oramai inevitabile, deduzione. Gli apostoli disposero di tale potere perché Cristo – Cristo re – li investì di questa prerogativa, facendo di loro nuovi re, suoi successori:

«Nam, et Petrus et caeteri apostoli, priusquam sacerdotio fungerentur, sed tamen iam cum Christo regerent discipulos Christi, claves regni coelorum acceperunt a Christo. Quae res indicio est, ut non sacerdotibus debeantur claves istae, sed regibus».²⁹

Naturalmente, la regalità degli apostoli discende dal fatto che essi *regerunt*, secondo il passo isidoriano, aggiunto al bagaglio di prove in appendice al trattato.³⁰

²⁵ *Ibidem*, p. 160.

²⁶ Interessante è in questo caso richiamare alla memoria il «rivestimento di contenuto signorile» rilevato da Prinz a proposito della figura del *pastor* nei testi di epoca carolingia, ma anche il riconoscimento del ruolo sacerdotale del re, Carlo in questo caso, novello David, sul modello di Melchisedech. Cfr. F. PRINZ, *Clero e guerra nell'Alto Medioevo*, trad. it. Torino 1994 (ma I ed. 1971), pp. 73 sgg, 133-34, 229-230 e *passim*.

²⁷ Cfr. J24, p. 145-146.

²⁸ J24, p. 146.

²⁹ *Ibidem*, p. 146.

³⁰ Cfr. J24, p. 173; cfr. ISIDORI *Etymologiae*, IX, III, 4, *Patrologiae cursus completus, series latina*, ed. J-P Migne, vol. 82, Paris 1850, col. 342.

E allora, mentre i re divengono vescovi, i vescovi si fanno re, con quella che non possiamo definire in altro modo che totale sovrapposizione di piani: cessano di esistere re e vescovi, essi divengono la stessa cosa sotto qualunque prospettiva. Nella fattispecie, però, all'Anonimo interessa mostrare come il lato predominante sia quello religioso, ancora una volta in maniera forse inaspettata: il suo re diviene prima e sopra tutto un *presul princeps*.³¹ Perché? Perché egli riceve incarichi di ordine sacramentale, che lo rendono anche nelle stesse insegne del potere simile agli altri vescovi. Ma soprattutto – ed è proprio qui, in conclusione, che crediamo si situi la chiave interpretativa dell'intero opuscolo – perché è dai vescovi consacrato, da essi riceve le insegne sacre, da essi viene soprattutto unto, e cioè entra a pieno titolo nell'ordine di santità che non spettò a Ozia, re usurpatore perché non unto.

L'Anonimo prosegue, sostenendo che il re non può essere detto minore di un pontefice, poiché è dai pontefici consacrato: il minore consacra il maggiore, i suffraganei consacrano l'arcivescovo, i cardinali il papa, i vescovi il re.³² Il re non cessa di essere laico cioè per una particolare virtù operante, ma perché completamente inserito in un universo di discorso che tende ad assimilarlo ad un sacerdote, e che non conosce altro piano d'azione. E su tutto questo ha valore di suggello chiarificatore la frase conclusiva, icastica, del trattato:

«Non offendatur domnus papa in his, quae de rege dicta sunt, quoniam et ipse summus pontifex est in quantum rex est».³³

Viene a cadere, in sostanza, ogni possibile interpretazione che voglia fare rientrare la concezione di regalità dell'Anonimo Normanno entro gli schemi di quella “piramide carismatica” di stampo carolingio, che vede il re contemporaneamente al vertice di istituzioni laiche e religiose, che si è voluta vedere fino a tempi recentissimi. Tutta la costruzione dell'Anonimo Normanno tende, lo si è visto chiaramente, alla demolizione di una distinzione tra re e sacerdoti, e *viceversa*, soprattutto. L'Anonimo si muove qui in un contesto che non conosce di-

³¹ J24, p. 160.

³² Cfr. J24, p. 161.

³³ J24, p. 161.

stinzione tra laico e cristiano, essendo la Chiesa costituita da *tutto* il popolo dei cristiani, e cioè dal gregge di Cristo. Si è visto dopotutto che il re, delegando i suoi poteri ai vescovi, li investe di prerogative regali, che consentono di parlare di *regale sacerdotium*: perché non parlare di vassallaggio, di gerarchie intermedie? Non sarà forse perché si costruisce un universo semantico attorno ai soli poli costituiti da regalità e sacerdozio, allo scopo di dimostrarne la totale omologia? Ma è proprio l'identità di sacerdozio e regalità, la sostanziale invertibilità di argomenti che induce il Nostro a (ri)definire proprio in questo la sostanza del principio gelasiano. Infatti:

«Propter quod est huiusmodi hominis sacerdotium regale dicitur, quod est a rege dirivatum, regis habens et potestatem et officium. Sicut enim rex sua potestate regit populum a Deo sibi subditum, ita et sacerdos. Nam, ut ait beatissimus papa Gelasius: Ista duo sunt, quibus hic mundus principaliter regitur, sacerdotalis auctoritas et regalis potestas».³⁴

Non siamo di fronte ad un modello che presenti la collaborazione salvifica di due poteri di diversa entità, ma che piuttosto prospetta la compartecipazione ad uno stesso, identico principio, che si scinde senza significative differenze – se non di ordine “gerarchico” – nelle due persone del vescovo e del re, in nome della totale interscambiabilità dei termini del binomio.

Proprio in virtù di questo binomio sinonimico, ciò che consente di stabilire come il re sia vescovo permette soprattutto di mettere in risalto gli attributi regali del papa, vero destinatario di tutta la trattazione: se teniamo a mente il valore di esplorazioni ecclesiologiche degli altri scritti,³⁵ non risulterà forse chiaro il valore di modello che anche questo trattato ricopre? Non significa forse ammettere una effettiva supremazia del papa, ma solo in un ben circoscritto ambito, che permetta al papa di esercitare sì una primazia, ma solo su una non meglio specificata area territoriale, e non su tutto il mondo? Il che non è forse un altro modo di escludere il pontefice supremo dal controllo di un certo episcopato, nella fattispecie quello che promuove il presente scritto?

³⁴ *Ibidem*, p. 236.

³⁵ Cfr. più sopra, n. 2, e, in generale, i risultati del nostro *I trattati dell'Anonimo Normanno* cit., in particolare le pp. 26-83 e 98-102.

Vero è che al sovrano terreno sia accordata una supremazia che è pure religiosa, ma in questo contesto essa risulta attribuita al *regnum* in esclusiva funzione antipapale. Non solo: detta supremazia, che si esprime con l'ingresso nell'ordine sacramentale per mezzo dell'unzione, è concessa e arbitrata sostanzialmente dai vescovi. Ma se dunque questo scritto è espressione di una forse non del tutto compiuta, eppure certamente consapevole reazione vescovile ai propositi universalistici della sede romana, non ci troviamo di fronte allora ad una teorizzazione della regalità sacra che è operata e gestita dalla stessa casta sacerdotale? Non si potrebbe allora ipotizzare che i destinatari di questo scritto non siano necessariamente i vertici laicali e i loro *entourages*, ma che la teoria fosse prodotta ad uso e consumo di un clero locale che si opponeva al controllo di un solo pontefice sulla Chiesa universale? Non bisogna allora giungere alla conclusione che chi compose questi trattati non fosse supino recettore di «numinose» istanze provenienti dall'alto, ma invece espressione di gruppi che stabilivano i contorni della stessa teoria?³⁶

Non può essere d'altronde messa in dubbio l'autocoscienza episcopale ed episcopalista che traspare dalla lettura degli altri scritti di protesta: che Roma non sia accettata in base alla mancanza di una chiara delega a Pietro, o perché Gerusalemme dovrebbe per dignità esserle anteposta, o perché Satana occupa il soglio di Roma, questo manifesta una irriducibile ricerca di ogni appiglio possibile alla edificazione di una teoria politica alternativa alla supremazia del pontefice romano, e nessuno degli argomenti di ben trenta trattati fa appello alla regalità.

Non solo: un intero scritto, il J10, contiene a proposito di regalità nozioni del tutto in opposizione con quanto emerso dalla lettura del J24, a dimostrazione del fatto che una concezione laicale della regalità non fosse affatto al di fuori degli orizzonti di pensiero del nostro autore. E c'è di più: l'opuscolo in questione verte sul principio gelasiano nella sua forma più "classica", a dimostrazione ancora una volta di come il dato emerso in J24 non sia affatto espressione di un pensiero

³⁶ Si veda G. M. CANTARELLA, *Qualche idea sulla sacralità regale alla luce delle recenti ricerche: itinerari e interrogativi*, in «Studi Medievali» 3a s. XLIV (2003), pp. 911-927.

coerente e monolitico, ma soggetto ad un gradiente di ordine euristico e del tutto contingente: come in tutti i trattati, cioè, anche in questo l'Anonimo piega le sue fonti e le utilizza come un repertorio di espedienti "neutri" da decontestualizzare e ricontestualizzare a piacimento. Il trattato J10, peraltro, proprio per il suo tenore così drasticamente contrario ad una concezione di regalità – e di laicato in genere, segno della chiara percezione delle differenze – integrata in un quadro di riferimento ecclesiastico, è stato a sua volta frainteso per uno scritto che manifestava tendenze "gregoriane".³⁷ Ancora una volta ci sentiamo in

³⁷ Il Cantor, in chiara polemica con lo Williams, ritenne che «at least six of the tracts in CCC 415 clearly presented Gregorian reform doctrines, a fact which Williams overlooked», motivando la presenza di tale inserto con una presunta inversione di rotta politica di Gerardo di York, che da violento "antigregoriano", entro il 1105 sarebbe stato completamente convertito da Anselmo di Canterbury alla "causa gregoriana" e alle idee della riforma (tanto i corsivi quanto le virgolette sono nostre, ovviamente). Farebbero parte di questo gruppo di opere che avversano, chiosando Cantor, le dottrine della monarchia teocratica, i trattati J8, J9, J10, J18, J21 e J31, e forse anche J6 e J7. L'acquisizione alla causa romana di Gerardo – autore dei trattati secondo Cantor, che a sua volta riprendeva la tesi di Böhmer – era ipotesi funzionale alla dimostrazione di una unitarietà del *corpus* di trattati, che comprovasse al contempo un'origine e un contesto prettamente inglese dei trattati: cfr. CANTOR, *Church, Kingship* cit., pp. 177, 242-47. Cfr. anche H. BÖHMER, *Kirche und Staat in England und in der Normandie im XI und XII Jahrhundert*, Leipzig 1899, pp. 197 sgg., il quale, tuttavia, si limitava a rilevare l'estraneità del solo J10. Questioni di mentalità a parte, vorremmo fare alcuni rilievi alle deduzioni di Cantor, su cui torneremo anche in seguito. Prima di tutto, come correttamente rilevato da Ruth Nineham, i dati di cui siamo in possesso non lasciano intendere con tanta certezza che l'arcivescovo di York fosse stato conquistato in tarda età dalle tesi romane: cfr. R. NINEHAM, *The So-called Anonymous of York*, «The Journal of Ecclesiastical History» XIV (1963), pp. 37, 40-41. Complice, d'altra parte, il punto di osservazione scelto – e cioè l'attribuzione all'Anonimo Normanno di una difesa ed esaltazione ad oltranza delle prerogative "teocratiche" del trono anglonormanno (intenti, questi, ravvisabili al limite nel solo J24, e con le forti riserve da noi espresse) – l'operazione che a nostro avviso risulta più dubbia sta nell'equazione che viene tracciata tra espressione di dottrine "gregoriane" da una parte, ed effettiva adesione ad esse dall'altra; equazione che il Cantor pare avere inferito piuttosto semplicisticamente. Rileviamo alla base delle sovrainterpretazioni di Cantor un problema essenzialmente di linguaggio, ma anche una fondamentale confusione tra *mezzo* e *fine* cui non sono sfuggiti neppure WILLIAMS, *The Norman Anonymous* cit., pp. 35-36, che con Böhmer limitò la sua indagine al solo J10, ammettendone l'"inspiegabile" estraneità, e ipotizzandone un'erronea inserzione nel manoscritto; lo stesso Williams approfondì tale interpretazione del trattato J10, in G. H. WILLIAMS, *The Golden Priesthood and the Leaden State. A Note on the Influence of a Work*

dovere di stemperare una lettura tanto estrema, che da un lato non percepisce le sottili sfumature del testo e che, d'altro canto, tende soprattutto ad asseverare una visione del tutto manichea delle lotte "ideologiche" ed ecclesiologiche di fine XI secolo, proponendo un sommario schema che non lascia spazio se non ai fautori della "riforma grego-

sometimes Ascribed to St. Ambrose: the Sermo de Dignitate Sacerdotali, «The Harvard Theological Review» L (1957), pp. 37-64. La stessa NINEHAM, *The So-called Anonymous* cit., pp. 39-40, rifiutava un *milieu* "gregoriano" per i J8 e J18, ma si mostrava molto più cauta circa J9, J10 e J31, avallando in parte le congetture di Cantor. Riteniamo che questa tendenza a schematizzare eccessivamente gli schieramenti, a volte a crearli di sana pianta, costituisca un chiaro riflesso di quei vizi di impostazione che già il Capitani indicò come «la prospettiva troppo "libresca"» di una certa storiografia; impostazione che portò, in particolare, a stabilire legami netti ed arbitrari tra collezioni canoniche pseudoisidoriane e partiti riformatori romani di XI secolo, attribuendo cioè un orientamento politico a quella che è mera e "neutra" *strumentazione*. Cfr. O. CAPITANI, *Immunità vescovili ed ecclesiologia in età "pregregoriana" e "gregoriana". L'avvio della "restaurazione"*, Spoleto 1966, p. 2-9 e *passim*, e in particolare alla p. 7, n. 13: «Quanto conta è sempre il disegno che una determinata citazione può servire a rinforzare. [...] ogni collezione nasce con finalità proprie, indipendentemente dall'utilizzazione di un materiale che è lo stesso di altre collezioni». Rimandiamo anche a O. CAPITANI, *L'interpretazione «pubblicistica» dei canoni come momento della definizione di istituti ecclesiastici (secc. XI-XII)*, in *Fonti medioevali e problematica storica: atti del Congresso Internazionale in occasione del 90° Anniversario della fondazione dell'Istituto Storico Italiano (1883-1973)*, Roma 1976-77, pp. 253-82, ora anche in O. CAPITANI, *Tradizione e interpretazione: dialettiche ecclesiologiche del secolo XI*, Roma 1990, pp. 151-183, con *addendum*. Più recentemente, cfr. G. PICASSO, "Reformatio ecclesiae" e disciplina canonica, in *Chiesa, diritto e ordinamento della «Societas Christiana» nei secoli XI e XII*, Atti della nona Settimana internazionale di Studio della Mendola, Milano 1986, pp. 70-85; e G. M. CANTARELLA, *Gregorio da Catino e la polemica filoimperiale*, relazione letta in occasione del Convegno *Farfa abbazia imperiale* (Farfa - S. Vittoria in Motenano, 26-29 Agosto 2003), in corso di stampa. E vorremmo su tutto richiamare le condivisibili osservazioni del Fornasari: «Le fonti filoenriciane sono necessariamente antigregoriane? E le fonti antigregoriane non rappresentano spesso un tentativo di trovare un equilibrio di fronte alla veemenza delle istanze riformatrici di Gregorio VII piuttosto che non un'aperta condivisione della politica enriciana? E le fonti filogregoriane in che misura rappresentano una consapevolezza riformatrice, e in che misura, invece, sono talvolta la testimonianza di movimenti e di gruppi antienriciani?»: cfr. G. FORNASARI, *Strumenti di propaganda antipapale nella libellistica e nella cronachistica imperiale: da Enrico IV a Enrico V*, in *La propaganda politica nel basso medioevo*, Atti del XXXVIII Convegno storico internazionale di Todi, Spoleto 2002, p. 54. Non dubitiamo che simili riflessioni si possano (e crediamo che si debbano) applicare anche al caso dell'Anonimo Normanno.

riana” da una parte e ai sostenitori del *regnum* dall’altra. Ci troviamo al contrario, a nostro avviso, in presenza di uno dei più alti esempi all’interno della serie di autocoscienza vescovile, in opposizione all’opera di appiattimento che la riforma romana in senso universalistico sta attuando: non è certo un caso che il testo J10 esordisca con la celebre affermazione gelasiana sulla dualità dei poteri, ma con una significativa differenza testuale. Laddove il dettato gelasiano recita:

«Duo quippe sunt, imperator Auguste, quibus principaliter mundus hic regitur, auctoritas sacrata pontificum et regalis potestas»,³⁸

con sottile differenza, il dettato dell’Anonimo così si pronuncia:

«Duo sunt quibus hic mundus principaliter regitur, sacerdotalis auctoritas et regalis potestas».³⁹

Ora, è significativo come non solo in questo passo, ma in tutto il testo del J10 l’Anonimo usi somma cautela nell’evitare l’utilizzo del termine, pure in sé non inappropriato, di *pontifex*: è evidente il tentativo di sottrarre l’espressione ad ogni tipo di ambiguità semantica, la volontà cioè di eludere quella lenta convergenza di *pontifex* verso *pontificalis dignitas* e *apostolica dignitas* che per esempio Gregorio VII adombra nella seconda lettera a Ermanno di Metz, e attua pienamente nella lettera del maggio 1080 a Guglielmo il Conquistatore.⁴⁰ Siamo fermamente persuasi, insomma, anche alla luce del raffronto con il tenore del resto dell’opera, che questo non sia altro che un testo che mira alla ricostruzione di una determinata categoria di linguaggio per sottrarla all’uso strumentale della parte avversa, e cioè in senso del tutto episcopalista: il J10 dichiara la propria lettura del principio gelasiano, attribuendo a *tutti* i vescovi uguale statura e prerogative. Non deve stupire del resto il fatto che un simile testo giunga a ritenere che la potestà regia non sia altro che un potere terreno e quindi imperfetto.

³⁸ Cfr. PH. JAFFÉ, S. LOEWENFELD, F. KALTERBRUNNER, P. EWALD, *Regesta Pontificum Romanorum*, I-II, Leipzig 1885-1888, p. 632.

³⁹ J10, p. 76.

⁴⁰ Cfr. *Das Register Gregors VII*, ed. E. Caspar, Berlino 1955²: *ep.* VII, 25, pp. 505-506; *ep.* VIII, 21, p. 553. Cfr. PELLENS, *Die Texte* cit., p. 76, n. 3.

Simile *milieu* di pensiero è manifesto nel trattato J9: nella conclusione della sua requisitoria contro la giustizia del pontefice romano, dei suoi legati e della “sua” legge, l’Anonimo si scaglia al pari contro le ingerenze dei laici, nonostante l’esigua frazione di testo dedicata allo scopo. E non sussisteranno dubbi circa l’antiromanità del trattato J9, soprattutto a seguito della complessa rete di interazioni dottrinali che si è vista percorrere e collegare tra loro numerosi trattati di identiche finalità.⁴¹

Possiamo dunque fare rientrare l’atteggiamento che si esplicita in J10 all’interno di quello che si potrebbe definire il “grado zero” dell’ecclesiologia dell’Anonimo Normanno, vale a dire un’energica presa di coscienza della autonomia di ciascuna Chiesa, autonomia che non è disposta a cedere nulla, almeno nella teoria, ad altri poteri, laicali o ecclesiastici che siano. Ma questi trattati non sono interessati alla sola asserzione di immunità della chiesa episcopale dalle ingerenze esterne, in primo luogo quelle papali: essi ricercano ogni tipo di appiglio valido ad asseverare una simile intangibilità, o quantomeno a negoziarne i termini. Proprio in questa luce ha senso la presenza di un trattato come il J1, che finisce per ammettere la preminenza di un pontefice supremo, ma solo finché funga da controllore di un sistema di garanzie, e cioè non infranga la *caritas*, che a buon diritto costituisce il collante di una simile Chiesa: la *caritas* è, prima ancora che reciproco amore e aiuto, soprattutto assenza di interferenze nell’operato dei vescovi.⁴² Ma di fronte all’inattuabilità di un simile progetto, il J24 assume i contorni della presa di posizione più realistica possibile per una chiesa episcopalista all’incontro dei secoli XI e XII, e cioè l’appoggio – e non per questo incondizionato – di un referente da contrapporre al papa.

E del resto, la proposta di adesione a un simile schema interpretativo trova un interessante complemento logico nel variare della concezione di santità attraverso i trattati. La *sanctitas*, si è ben visto, deve essere per l’Anonimo meritoria e garantita *ex opere* finché gravi sull’episcopato lo spettro del giudizio, e cioè finché si ammetta la pre-

⁴¹ Ci permettiamo ancora di rimandare, per amore di brevità, alle conclusioni tratte in merito nel nostro *I Trattati dell’Anonimo Normanno* cit., pp. 47-49 e soprattutto 52-87.

⁴² Ancora, cfr. *Ibidem*, pp. 46-53.

senza di un organo superiore giudicante ma che possa essere delegittimato;⁴³ una volta superato questo nodo cruciale, una volta rimossa dal campo d'azione, cioè, l'unica forza destabilizzante che necessiti di una teoria "meritoria" della *sanctimonia* per essere scardinata, allora si può abbracciare senza riserve l'idea di una santificazione rituale, quale risulta essere l'unzione regia e sacerdotale nel J24: che il papa divenga o meno immune al giudizio dei vescovi risulta infatti influente, essendo relegato ad una sfera di controllo differente.

Non crediamo insomma di trovarci per nulla in presenza di scritti che testimoniano «una fase di consapevolezza precedente a quella gregoriana»;⁴⁴ ci sembra, al contrario, trapelare da essi la più acuta consapevolezza del mutare dei tempi, e della minaccia alla sopravvivenza di una intera concezione di Chiesa che le idee primaziali romane rappresentano. A meno di volere dare un contorno politico, e quindi soprattutto un pregiudizio finalistico, a detto grado di "consapevolezza".

Il che non ci sembra giovare né allo storico, né alla storia.

⁴³ Cfr. J1, pp. 5-7. TERLIZZI, *I Trattati dell'Anonimo Normanno* cit., pp. 20-29.

⁴⁴ Cfr. G. RUGGIERI, *Santità ed ecclesiologia al sorgere della cristianità gregoriana*, «Cristianesimo nella Storia – Ricerche storiche esegetiche teologiche» VI (1985), p. 258.